

COMPTES RENDUS

DÉSVEAUX, Emmanuel. — *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1988, 304 p., carte, illustr., photo, index, bibl.

Sous le signe de l'ours est l'analyse, conduite à la lumière des principes et des résultats exposés dans les *Mythologiques*, d'un corpus de mythes constitué chez les Ojibwa de Big Trout Lake, dans le Nord-Ouest de l'Ontario, au Canada. Cette analyse (introduite par une esquisse ethnographique particulièrement riche sur le cadre écologique et les techniques de subsistance) se propose d'éclairer la cosmologie de ce groupe : inscription dans l'espace et le temps, philosophie de la sociabilité, rapport avec autrui et le monde animal. Les thèmes classiques de l'ethnologie de l'aire, tels que la question de la territorialité, l'« atomisme algonquin », ou encore le complexe du Windigo, sont examinés à partir de l'enseignement des mythes. En même temps, E. Désveaux franchit hardiment le pont transaméricain construit par Lévi-Strauss en définissant la mythologie de Big Trout Lake comme l'image spéculaire du célèbre mythe de référence Bororo. L'examen de cette inversion et de ses causes, qui conférerait au corpus ojibwa une valeur paradigmatische à l'échelle continentale, est le thème central du livre.

Bien écrit et bien présenté, *Sous le signe de l'ours* reste cependant un ouvrage d'une lecture quelque peu difficile pour qui ne garde pas un souvenir très vif de l'argument, du style et de certains développements de la tétralogie lévi-straussienne : le dénicheur et sa « transformation Putiphar », l'inceste et les taches de la lune, la déduction transcendante, le « mythe unique »... Il nous convie de la sorte à un retour à l'« horizon Lévi-Strauss » de l'américanisme, dont la richesse reste encore largement inexplorée par le fait même qu'elle a été ensevelie sous des vagues successives de critique textualiste, fécondes en elles-mêmes, mais qui parfois sombrent dans un snobisme équivoque, surtout lorsqu'elles prétendent rejeter l'entreprise menée à terme dans les *Mythologiques* pour s'y substituer.

De tels errements ne font que mieux apparaître l'opportunité du choix de Désveaux, à savoir prendre la mythologie comme la voie royale d'accès au *socius* ojibwa : les *Mythologiques*, tout en étant un traité de la science de la mythologie, sont également des « *Sociologiques* ». Il est impossible de faire une description sérieuse d'un groupe amérindien sans passer par les thèmes développés par Lévi-Strauss dans sa tétralogie. Sociologie sans société, disait Clastres du structuralisme... voire. Mais s'agit-il d'un problème ou d'une solution ? car, en fin de compte, le véritable problème qui se pose — à l'ethnologie comme aux Indiens — semble être de savoir : qu'est-ce que cette chose, la société ? Telle est la leçon des mythes.

Si cela est le cas, l'unité de la mythologie américaine démontrée par Lévi-Strauss, démonstration à laquelle Désveaux apporte une confirmation importante, nous impose un formidable défi : comment penser cette unité continentale à partir d'une perspective structurale sur d'autres plans, celui du rituel, du chamanisme, de l'organisation sociale ? Les amérivanistes encyclopédistes ne sont pas légion. Aujourd'hui prédomine la spécialisation subcontinentale, lorsqu'elle n'est pas locale, linguistique ou voire même, dans les cas les plus graves d'autisme, monographique. Les synthèses régionales sont déjà bien assez compliquées à mettre au point...

Ces réflexions me viennent à l'esprit parce que le pont qui lie les Ojibwa de Big Trout Lake aux Indiens des basses terres d'Amérique du Sud n'est pas seulement mythologique. *Sous le signe de l'ours* évoque un paysage sociologique très proche dans sa fluidité, son atomisme et son individualisme, et aussi dans sa fermeture idéologique sur l'extérieur, de certains paysages amazoniens, de celui des Guyanes notamment. Cela sans faire mention de quelques invariants cosmologiques américains qui apparaissent particulièrement bien motivés à Big Trout Lake : ainsi la conception de la chasse comme séduction érotique (et *vise-versa*), ainsi la place centrale de la catégorie de prédation (sorte de schème sensible de toutes les différences) et l'imaginaire du cannibalisme qui en dérive. L'analyse de la relation entre le décepteur, symbole de la condition humaine, et Wiitiko cannibale s'avère dans ce contexte particulièrement éclairante (pp. 253-365). Pour les spécialistes de l'Amérique du Sud, le livre de Désveaux permet d'établir des parallèles et des contrastes significatifs avec les travaux de S. Hugh-Jones et de T. Turner, auteurs qui ont eux aussi repris la problématique des *Mythologiques* à partir de situations ethnographiques locales.

Le livre s'organise autour de trente deux mythes dont trois sont au cœur de l'analyse, l'histoire de Jakabish, démiurge incestueux et pourfendeur de géants, maître de l'hiver et de la vie biologique a-périodique à l'origine des taches lunaires ; la geste du fils d'Ayash, la « transformation Putiphar » — exil insulaire d'un jeune homme accusé injustement d'inceste maternel qui revient de sa « réclusion » initiatique pour tuer le père — ; le mythe de Wemeshos, beau-père « cannibale », version locale du paradigme du dénicheur. Autour de ces personnages s'ébat toute la faune subarctique dans un décor de lacs de graisse enflammés, de femmes aux anus dentés, de repas de pus, de batailles contre le Vent du Nord... L'analyse, minutieuse et subtile et n'hésitant à recourir lorsque cela est nécessaire à des matériaux provenant de groupes voisins (bien que d'une façon légèrement éliptique), est respectueuse de la norme de motivation exhaustive par le contexte ethnographique. La construction du code écologico-saisonnier des mythes est brillante.

Cela dit, certaines déductions importantes me paraissent peu claires. C'est le cas de l'« édition de la norme endogamique » par Jakabish ; c'est le cas également lorsque l'auteur postule la nature féminime de la lune. L'idée de la prévalence d'un « principe d'exclusion » est fondée de manière insuffisante, donnant lieu à quelques paradoxes — dont certains sont mis au compte de la mythologie elle-même —, qui nous font tout à fait penser à ceux auxquels sont confrontés les ethnographes des Guyanes. J'aurais aimé une exploration plus poussée du code sociologique des mythes, en particulier du système de parenté

(dans les fascinantes pages finales, le style indirect du livre ne permet pas de distinguer ce qui relève de la conjoncture, de la reconstruction déductive ou de la synthèse factuelle). L'argument central d'une subordination de l'alliance à la « filiation » (succession territoriale père/fils ou beau-père/gendre — voilà une analogie amazonienne de plus : la résidence implique une dialectique complexe dans laquelle l'alliance redistribue les positions, et n'est donc pas une règle mécanique) aurait mérité d'être mieux développé. On pourra remarquer par exemple — tout en restant sur le pont transcontinental — que le contraste entre filiation biologique (niée dans ce qui a trait à la transmission de caractères physico-moraux) d'un côté, la filiation spirituelle (entre générations alternées) et l'alliance de l'autre, évoque le fameux dualisme gé qui oppose filiation biologique et transmission onomastique, cette dernière mobilisant les germains croisés de parents ou les grand-parents, deux positions qui ont une connotation de « semi-affinité ». La glose, « petit grand-père », avancée par l'auteur pour le nom de Wemeshos, archétype du beau-père dans les mythes de Big Trout Lake, est à cet égard tout à fait frappante. Souvenons-nous que chez les Bororo, société matrilinéaire où le mauvais père du mythe de référence est défini comme un affin, C. Crocker a découvert une forme de « patrifiliation spirituelle ».

Cela dit, l'épine dorsale du livre de Désveaux se tient gaillardement. L'auteur nous convainc de la pertinence de ses principaux arguments même si quelques-uns d'entre eux ne recevraient pas la bénédiction de l'auteur des *Mythologiques*. Le mythe de Jakabish propose le premier thème, l'inversion de la « vulgate américaine », soit la dissociation de la lune et de la menstruation, l'origine spermatique des taches de l'astre, l'effacement de la périodicité féminine au bénéfice de la temporalité a-périodique ou de la périodicité saisonnière, masculines. Cette inversion du sang menstruel en sperme donne lieu à une longue élaboration : le nœud de la question résiderait dans le paradoxe saisonnier ojibwa selon lequel la courte concentration estivale, moment de sociabilité maximale, ferait le pont entre de longues périodes de dispersion hivernales, saison d'isolement sociologique. La négation du rythme lunaire/menstruel serait un commentaire indigène sur l'« irrégularité sociologique » de cette morphologie. Le mythe d'Ayash introduit un second motif : la prééminence de la « transformation Putiphar » sur l'armature socio-spatiale du dénicheur (mythe de Wemeshos) a pour conséquence la dominance des thèmes de la mort et de la filiation sur ceux de la conquête du feu et de l'alliance en tant que signes du passage Nature/Culture. C'est ici que s'approfondit l'inversion de la « vulgate américaine » et de son paradigme bororo. Désveaux met finalement cela au compte des conditions extrêmes de survie dans un milieu tel le milieu subarctique : le vrai problème pour la société, c'est la survie physique de ses membres (donc le problème de la succession des générations) plutôt que la construction de sa trame interne. L'Autre est ici la nature elle-même, et il s'agit moins de célébrer la victoire de la culture sur celle-ci (la conquête du feu) que de signaler la précarité de l'espace concédé à l'humanité dans un monde limité et limitant. De la sorte, l'altérité sociologique disparaît de l'horizon mythique.

L'auteur a le souci de préciser qu'il ne se réclame aucunement d'un quelconque déterminisme puisque nous sommes en présence de l'expérience, culturellement élaborée, d'un certain (très incertain) milieu, les groupes voisins adoptant d'ailleurs d'autres solutions idéologiques. Je ne suis pas sûr de pouvoir souscrire intégrale-

ment à ce qu'il dit lorsqu'il avance que Lévi-Strauss « sous-estime la portée sémantique (...) de la disjonction horizontale : la prise de conscience du caractère inéluctable de la mort et, par conséquent, de la nécessité de la filiation. (...) Prendre la mesure de la mort des individus se révèle tout aussi symptomatique du fameux passage de l'état de nature à l'état de culture que l'acquisition du feu » (p. 277). Dans *le Cru et le Cuit*, l'analyse des mythes sur l'origine du feu débouche sur le chapitre concernant la vie brève ; et, à la fin de son parcours, son auteur rappelle « le mythe du dénicheur provient lui-même de la bifurcation d'un plus vaste système dont l'autre branche... conduit à l'origine de la vie brève » (*L'Homme nu*, p. 527). J'accepte volontiers que la question de la mortalité, dans la réflexion amérindienne sur la condition humaine, est tout aussi cardinale que la conquête du feu (autre chose est d'accepter la domination de la filiation sur l'alliance). J'ajouterais seulement qu'à mes yeux l'opposition mortalité/origine du feu n'est pas en corrélation simple avec l'opposition disjonction horizontale/disjonction verticale. Dans la cosmologie des Araweté (Tupi-Guarani d'Amazonie) que j'ai étudiée, la disjonction verticale (dieux célestes/humains terrestres, positions liées par affinité) renvoie à l'origine de la mortalité humaine et à sa négation eschatologique. Le feu apparaît curieusement sur le mode de la négation : les dieux reçoivent l'épithète de « mangeurs de viande crue »... Un troisième état de la matière mythique ?

Ultime remarque à propos de l'idée selon laquelle, à Big Trout Lake, le feu et l'alliance seraient subordonnés à la mort et à la filiation. De fait dans les mythologies américaines l'alliance est toujours conçue en terme de vol (aux yeux des donneurs) ou de contre-prédation cannibale (qui prend la forme, dans le cas présent, d'un refus de la part des donneurs de partager leur nourriture avec les preneurs). Autant que la mort, l'alliance est conçue comme inéluctable et insupportable — les deux étant le sujet de l'opération éminemment idéologique qui consiste à la transformation de nécessité en vertue, de son inversion en impossibilité, de sa ré-inversion en fatalité... (on se rapportera ici à la réflexion de Jakabish sur la mort, p. 63).

Il y aurait davantage à dire sur un livre d'une telle richesse. J'ai trouvé particulièrement bien construit le chapitre central consacré aux « trois schème fondamentaux des mythologies américaines » et qui revendique pour la mythologie de Big Trout Lake cette qualité de microcosme continental. Le mythe de Jakabish, hivernal, exemplifie le schème de l'inceste entre frère et sœur (conjonction horizontale excessive) ; le mythe d'Ayash, estival, explore la disjonction horizontale père/fils ; et celui de Wemeshos, trans-saisonnier, tient lieu de médiation entre les deux autres, grâce à la disjonction verticale beau-père/gendre. Ici se conjointent avec bonheur des schèmes spatiaux, temporels et sociologiques (et astronomiques, et zoologiques). Je ne peux résister à la tentation d'entrer dans le jeu à mon tour en suggérant une duplication, sur le mode dynamique, de cette triade : la conjonction horizontale incestueuse du mythe de Jakabish s'achève en disjonction verticale du couple frère/sœur (le frère devient taches de lune) ; la disjonction horizontale père/fils du mythe d'Ayash est la conséquence et l'antécédent de deux conjonctions « verticales », la première doublement métaphorique (le héros étant injustement accusée d'inceste par l'épouse de son père), la seconde littérale entre la mère et le fils, bien que littéralement sous-entendue ; le mythe de Wemeshos, qui s'ouvre sur

une conjonction excessive d'une mère avec ses fils, pose comme préalable à la disjonction verticale beau-père/gendre une disjonction (« oblique »?) frère aîné/frère cadet...

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO.

GRAULICH, Michel. — *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1987, 463 p.

Nous connaissons l'intérêt de Michel Graulich pour la mythologie et le rituel des peuples mésoaméricains, par les divers articles qu'il a fait paraître précédemment, en particulier dans *Current Anthropology* et qui donnaient comme un « avant-goût » du gros ouvrage qu'il nous propose maintenant.

Celui-ci comprend deux parties, la première relative aux mythes du Mexique ancien, la deuxième aux fêtes solaires et à leurs rites.

Le lecteur entraîné dans le dédale de récits mythologiques aussi variés qu'abscons pourrait de prime abord craindre de perdre son « nahuatl », malgré qu'il en ait. Mais Michel Graulich l'aide à assimiler toutes ces données parfois contradictoires, et par touches successives, l'amène par une pente toute naturelle à accepter ses interprétations.

La méthode de l'auteur consiste à mettre en parallèle, et sur le même pied les diverses sources, à comparer les mythes qu'elles rapportent, à faire appel éventuellement à des compléments d'information tirés du « Popol Vuh » ou des mythes modernes. Il procède également à la réduction des variantes, établissant des assimilations entre certaines divinités féminines (*Toci*, *Ciuacoatl*, *Itzpapalotl*...) ou masculines (*Cinteotl* = Vénus/Quetzalcoatl ; *Tezcatlipoca* = Lune...), assimilations sur lesquelles nous avions émis des réserves (*Current Anthropology*, 1979) que nous ne reprendrons pas ici. Fort des résultats obtenus, M. Graulich nous propose alors une vision d'ensemble « structurée » de la mythologie mésoaméricaine. Celle-ci s'articule autour d'une « métaphore de base » : la course quotidienne du soleil, mise en rapport successivement avec les « régions » du monde, les mythes d'origine, une vision « mythique » et exemplaire de l'histoire (schéma récurrent), illustrée par l'histoire tolète ou aztèque.

Alors que la croyance en quatre ère successives s'était largement répandue en Mésoamérique, les Mexica innovèrent, selon M. Graulich, en instituant un système à cinq soleils, ce qui entraîna un bouleversement dans l'ordre de succession des âges précédents, et la mise à l'écart de *Quetzalcoatl* au profit de *Huitzilopochtli*, leur dieu tribal. Cependant, faute de temps, l'impact mexica fut trop superficiel pour affecter le calendrier.

C'est précisément à l'analyse des rites propres au calendrier solaire que l'auteur consacre la deuxième partie de son livre. Constatant, après d'autres, qu'en 1519, à l'arrivée des Espagnols, les noms des 18 Fêtes mensuelles ou vingtaines ne correspondaient plus aux phénomènes saisonniers auxquels elles étaient censées se rapporter, M. Graulich émet donc l'hypothèse, encore très controversée, que les anciens Mexicains ne connaissaient pas l'intercalation ou qu'ils n'en faisaient pas usage.